

# ¿Puede la inmanencia explicar las luchas sociales?<sup>1</sup>

## Crítica a Imperio

Ernesto Laclau

En una reciente entrevista<sup>2</sup>, Jacques Rancière contrapone su noción de “pueblo” (peuple)<sup>3</sup> a la categoría de “multitud” que utilizan los autores de *Imperio*. Como se sabe, Rancière establece una distinción entre *policía* [*police*] y *política* [*politique*], según la cual la primera designa la lógica de cuantificar y asignar la población a lugares diferentes, mientras que la segunda alude a la subversión de esa lógica diferencial por medio de la constitución de un discurso igualitario que pone en tela de juicio las identidades establecidas. El “pueblo” es el sujeto específico de la política y presupone una división categórica en el cuerpo social que no puede ser reconducida a forma alguna de unidad inmanente. La línea de *Imperio*, en cambio, hace de la inmanencia su categoría central y el fundamento de la unidad de la multitud.

Conviene describir las líneas principales de la crítica que desarrolla Rancière porque en ellas encontramos un buen punto de partida para lo que tenemos que decir respecto del libro que estamos comentando. Según Rancière, el inmanentismo de Hardt y Negri estaría vinculado con su ética nietzscheana/deleuziana de la afirmación, que suprime toda dimensión reactiva o negativa. *Imperio* pertenecería, en ese sentido, a la tradición de la filosofía política moderna, que es profundamente metapolítica: “el núcleo de la metapolítica consiste en reconducir los precarios artificios de la escena política a la verdad de un poder inmanente que organiza a los seres de una comunidad e identifica la verdadera comunidad con la operación aprehendida y sensible de esta verdad”<sup>4</sup>. Del rechazo que Negri y Hardt hacen de toda negatividad inherente a los sujetos políticos se concluye que el poder inherente a la multitud debe tener necesariamente un carácter disruptivo, alojado en todo estado de dominación como su contenido definitivo, un contenido destinado a destruir todas las barreras. “Las ‘multitudes’ tienen que ser un contenido cuyo continente es el Imperio”<sup>5</sup>. Las fuerzas disruptivas que operan a través de un movimiento puramente inmanente son las que la teoría marxista denominaba ‘fuerzas productivas’ y, según Rancière, debería haber una estricta homología entre el lugar de las fuerzas productivas y aquél donde –como se describe en *Imperio*– actúan las multitudes. Rancière señala que las fuerzas productivas no necesariamente deberían ser interpretadas en un sentido productivista limitado: desde el riguroso economicismo del marxismo clásico, ha habido una constante ampliación del concepto hasta llegar a los recientes intentos para incluir en él el conjunto de facultades intelectuales y científicas, pasando por el intento leninista de suplirlas, a través de la intervención política, con un rol que las fuerzas productivas se negaban a realizar.

Creo que Rancière enfatiza correctamente lo que a mi juicio constituye el factor principal de una serie de puntos débiles que aparecen en *Imperio*, entre ellos una de carácter central: el hecho de que, dentro de su entramado teórico, la política se torna impensable. De manera que voy a partir de una discusión de su noción de la inmanencia para abordar luego una serie de aspectos políticos y teóricos del libro.

Empecemos con el análisis que hacen los autores de los orígenes de la modernidad europea. Mientras que habitualmente se insiste en el proceso de secularización, este proceso constituiría “en nuestra opinión... apenas un síntoma del acontecimiento primordial de la modernidad: la afirmación de los poderes de *este* mundo, el descubrimiento del plano de la inmanencia. “Omne eus habet aliquod esse proprium” –cada entidad posee una esencia singular. La aseveración de Duns Escoto subvierte la concepción medieval del ser como un objeto de afirmación analógica y por lo

<sup>1</sup> Publicado como *Can immanence explain social struggles?*, en Ernesto Laclau, Michael Hardt and Antonio Negri. *Empire*. Cambridge (Massachusetts) and London, Harvard University Press, 2000.

<sup>2</sup> “Peuple ou multitudes: question d’Eric Alliez à Jacques Rancière”, en revista *Multitudes* n° 9. Mayo-Junio de 2002, páginas 95-100.

<sup>3</sup> Jacques Rancière. *La Méésentente*. París, Galilée, 1995.

<sup>4</sup> “Peuple ou multitude...”. *Op. cit.*, página 96.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, página 97.

tanto dualista –un ser con un pie en este mundo y el otro en una esfera trascendental”<sup>6</sup>. La insistencia de Duns Escoto en la singularidad del ser podría haber puesto en movimiento una afirmación de la inmanencia que los autores describen como un proceso cuyos nombres representativos serían Nicolás de Cusa, Pico della Mirandola y Bovillus –se cita además a Bacon y Occam– y cuya culminación es la figura de Spinoza. “Cuando llegamos a Spinoza, el horizonte de la inmanencia y el horizonte del orden político democrático coinciden completamente. Es en el plano de la inmanencia donde hacen efectivos los poderes de la singularidad y donde se determina histórica, técnica y políticamente la verdad de la nueva humanidad. Por este mismo hecho, dado que no puede haber mediación exterior alguna, lo singular es presentado como la multitud”<sup>7</sup>. Pero la Revolución entró en dificultades. Le llegó su Termidor, y de todo ello derivó la Guerra de los Treinta Años, hasta que la necesidad de restablecer la paz acarreó la derrota de las fuerzas del progreso y la instauración del absolutismo.

Lo primero que llama la atención en este análisis es que nos ofrece un relato truncado, ya que la aseveración de un inmanentismo radical no se inicia, como parecen creerlo Hardt y Negri, en la época de Duns Escoto, sino mucho antes, durante el renacimiento carolingio –más precisamente con *De Divisione Naturae* de Escoto Erigena. Y su formulación inicial nada tenía que ver con el secularismo, puesto que era una respuesta a una serie de problemas estrictamente teológicos. El esfuerzo por remontarse a tales orígenes no obedece a un escrúpulo puramente erudito; por el contrario, la necesidad de clarificar el contexto de alternativas teológicas –de las que el inmanentismo era apenas una– está directamente relacionada con los problemas políticos que se debaten en la actualidad. La cuestión teológica original –que ocupó la mente de un pensador de la talla de San Agustín, entre otros– consistía en determinar cómo podría llegar a compatibilizarse la existencia terrenal del mal con la omnipotencia divina. Si Dios es responsable del mal, no puede ser el depositario de la bondad absoluta, pero si no es responsable del mal, no es todopoderoso. El inmanentismo, ya en sus primeras formulaciones, constituye una respuesta a esta cuestión. Según Erigena, el mal no existe realmente porque lo que llamamos “mal” son etapas necesarias que Dios debe atravesar para alcanzar su divina perfección. Pero esto es obviamente imposible, a menos que Dios sea, de alguna manera, interior al mundo.

A partir de ese momento, el inmanentismo tuvo una larga trayectoria en el pensamiento occidental. Está muy presente en el misticismo septentrional y en algunos de los autores citados en *Imperio*, como Nicolás de Cusa y Spinoza, y llega a su máxima expresión con Hegel y Marx. La astucia de la razón en Hegel sigue estrechamente el argumento que Erigena formulara mil años antes. Como lo sostiene en su *Filosofía de la Historia*, la historia universal no es el terreno de la felicidad. Y la versión marxista apenas si difiere de esa visión: la sociedad debía superar al comunismo primitivo y atravesar todo el infierno de la división de clases para llegar a desarrollar las fuerzas productivas de la humanidad, y es sólo al término de ese proceso, en un comunismo plenamente desarrollado, que la racionalidad de todo este sufrimiento se torna visible<sup>8</sup>.

Pero lo verdaderamente importante en relación a estos debates teológicos son las otras alternativas que existen si *no se sigue* la ruta inmanentista. Porque, en ese caso, el mal no es la manifestación de una racionalidad subyacente que lo explica, sino un hecho crudo e irreductible. Dado que el abismo que separa al bien del mal es estrictamente constitutivo y que no hay fundamento para reducir a su desarrollo inmanente la totalidad de lo que existe, hay un elemento de negatividad que no puede eliminarse ni a través de una mediación dialéctica, ni de una afirmación nietzscheana. No estamos muy alejados aquí de las alternativas aludidas por Rancière en su entrevista. (Tengamos en cuenta que, estrictamente hablando, la categoría de *exceso* no es incompatible con la noción de una negatividad no-dialéctica que estamos proponiendo. Es sólo si tratamos de combinar el exceso con la inmanencia que el giro no-político que vamos a analizar será inevitable).

Del mismo modo que, con la modernidad, la inmanencia dejó de ser un concepto teológico y se hizo plenamente secularizado, la noción religiosa del mal se convierte, con las transformaciones modernas, en el núcleo de lo que podemos llamar “el antagonismo social”. Lo que el último retiene

---

<sup>6</sup> *Op. cit.*, página 71.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, página 73.

<sup>8</sup> He analizado con mayor detalle estas cuestiones en mi ensayo “Más allá de la emancipación”, en *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Editorial Ariel, 1996.

del primero es la noción de una disyuntiva radical –radical en el sentido que no puede ser reabsorbida por ninguna objetividad más profunda que reduzca los términos del antagonismo a momentos de su propio movimiento interno– por ejemplo, el desarrollo de fuerzas productivas o cualquier otra forma de inmanencia. En este punto, sostengo que sólo mediante la aceptación de una tal noción de antagonismo –y de su corolario, que es la división social radical– confrontamos formas de acción social que pueden ser consideradas verdaderamente *políticas*. ¿Por qué? Para contestar a esta pregunta me detendré en un texto temprano de Marx que he analizado exhaustivamente en otro lugar<sup>9</sup>. En él, Marx contraponen una revolución puramente humana a una meramente política. El rasgo distintivo reside en que, en la primera, emerge un sujeto *universal* en y por sí mismo. En palabras de Marx: “Al proclamar *la disolución del orden mundial vigente hasta ese momento*, el proletariado se limita a enunciar *el secreto de su propia existencia*, puesto que él *es* la disolución de ese orden mundial”. Para decirlo en términos más familiares a Hardt y Negri: la universalidad del proletariado depende enteramente de su *inmanencia* dentro de un orden social objetivo que es enteramente producto del capitalismo, el cual es, a su vez, un momento del desarrollo universal de las fuerzas productivas. Pero, precisamente por esta razón, la universalidad del sujeto revolucionario implica el fin de la política, por ejemplo del marchitamiento del decadencia del Estado y de la transición (de acuerdo con la divisa sansimoniana adoptada por el marxismo) del gobierno de los hombres a la administración de las cosas.

En cuanto a la segunda revolución –la política– su rasgo distintivo es, para Marx, una asimetría esencial: la que existe entre la universalidad de la tarea y el particularismo del agente que la lleve a cabo. Marx describe esta asimetría en términos inequívocos: un determinado régimen es percibido como un sistema de opresión universal, lo cual permite a la particular fuerza social capacitada para dirigir la lucha contra él presentarse como liberadora universal, universalizando de ese modo sus objetivos particulares. Y es aquí donde encontramos la verdadera línea teórica divisoria de aguas de los análisis contemporáneos: *o bien* afirmamos la posibilidad de una universalidad que no esté políticamente construida ni mediada, *o bien* afirmamos que toda universalidad es precaria y depende de una construcción histórica hecha en base a elementos heterogéneos. Hardt y Negri aceptan la primera alternativa sin hesitar. Pero si, inversamente, aceptamos la segunda, nos encontraremos en los umbrales de la concepción gramsciana de la hegemonía. (Y Gramsci es otro pensador por el cual Hardt y Negri, comprensiblemente –dadas las premisas en que ellos se fundan– muestran escasa simpatía).

Es interesante analizar las conclusiones que *Imperio* extrae de su enfoque de la inmanencia. Hay un sujeto histórico real de lo que ellos conciben como la realización de una plena inmanencia: es lo que ellos llaman “multitud”. La plena realización de la inmanencia de la multitud sería la eliminación de toda trascendencia. Esto sólo puede aceptarse, por supuesto, si no se pone en duda el postulado de la homogeneidad y unidad de la multitud como agente histórico, tema éste que pronto vamos a retomar. Pero algunos de los resultados de esta rigurosa oposición entre la inmanencia y la trascendencia pueden ser percibidos rápidamente. Veamos cómo abordan la cuestión de la soberanía. Para ellos, la soberanía política moderna –bien arraigada en la tendencia contrarrevolucionaria de la segunda modernidad– se reduce a la tentativa de construir un aparato político trascendente. “La soberanía se define tanto por la *trascendencia* como por la *representación*, dos conceptos que el humanismo postulaba como contradictorios. Por un lado, la trascendencia del soberano no se funda en un soporte teológico exterior, sino tan sólo en la lógica inmanente de las relaciones humanas. Por el otro lado, la representación que funciona para legitimar este poder soberano también lo enajena por completo de la multitud de los sujetos.... Aquí (en Bodino y Hobbes) el concepto de la soberanía moderna se origina en su estado de pureza trascendente. El contrato de asociación es intrínseco e inseparable del contrato de dominación”<sup>10</sup>.

De manera que la soberanía era un aparato esencialmente represivo que trataba de impedir el surgimiento democrático de una multitud indefinida. ¡Qué bella fábula! Cualquiera que esté familiarizado con la moderna teoría de la soberanía sabe perfectamente que su puesta en práctica

<sup>9</sup> En mi ensayo “Identidad y hegemonía: el rol de la Universalidad en la constitución de lógicas políticas”, en J. Butler, E. Laclau y S. Žižek. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, páginas 49 a 95. El texto de Marx al que me refiero es “Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Law. Introduction”, en *Collected Works* de Karl Marx y Friedrich Engels. Tomo 3. London, Lawrence and Wishart, 1975, páginas 186 a 187.

<sup>10</sup> Toni Negri y Michel Hardt. *Empire*. Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 2000, página 84.

requirió un proceso mucho más complicado que el cuento que nos relatan Hardt y Negri. En primer lugar, la multitud de que nos hablan es una elaboración puramente caprichosa. Lo que existía a principios de la modernidad era una sociedad estamental, profundamente fragmentada y de ninguna manera encaminada hacia la construcción de un sujeto político unificado y capaz de establecer un orden social alternativo. La soberanía monárquica se estableció a través de una lucha librada en un doble frente: contra los poderes universalistas –la Iglesia y el Imperio– y contra los poderes feudales locales. Y muchos de los sectores sociales que comenzaron a emerger –sobre todo, la burguesía– fueron la base social que posibilitó el surgimiento de la soberanía monárquica. Es incontestable que la transferencia de control de numerosas esferas sociales a los nuevos estados sociales se encuentra en la raíz de las nuevas formas de biopoder, pero la alternativa a ese proceso no fue el poder autónomo de una multitud hipotética, sino la continuación de la fragmentación feudal. Más aún: sólo cuando este proceso de centralización traspuso un determinado límite empezó a surgir algo parecido a una multitud unitaria mediante la transferencia de la soberanía del monarca hacia el pueblo.

Esto nos conduce al segundo aspecto de la dicotomía de Hardt y Negri: la cuestión de la representación. ¿Cuáles son las condiciones para la eliminación de cualquier forma de representación? Evidentemente, la eliminación de cualquier forma de asimetría entre los sujetos políticos y la comunidad como un todo. Si la *volonté générale* es la voluntad de un sujeto cuyos límites coinciden con los de la comunidad, no hace falta relación alguna de representación, pero tampoco una continuidad de la política como actividad pertinente. He ahí por qué, como dijimos antes, la emergencia de una clase universal anunció, para el marxismo, la decadencia del Estado. Pero, si tenemos una sociedad dividida internamente, la voluntad de la comunidad como un todo deberá ser construida *políticamente* a partir de una diversidad –constitutiva– primaria. En ese caso, la *volonté générale* requiere de la representación como su terreno fundamental de emergencia. Esto significa que cualquier “multitud” se construye a través de la acción política, lo cual presupone la existencia de antagonismo y hegemonía.

La razón por la cual Hardt y Negri ni siquiera se plantean esta pregunta reside en que, para ellos, la unidad de la multitud proviene de la agregación espontánea de una pluralidad de acciones que no necesitan de una articulación entre ellas mismas. En sus palabras: “Si estos puntos llegaran a constituir algo parecido a un nuevo ciclo de luchas, se trataría de un ciclo definido no por la extensión comunicativa de tales luchas, sino más bien por su emergencia singular y por la intensidad que caracterizara a cada una de ellas. En suma, esta nueva fase se define por el hecho de que estas luchas no están vinculadas horizontalmente, sino porque cada una experimenta impulsos verticales, directamente dirigidos al centro virtual del Imperio”<sup>11</sup>.

No podemos evitar cierta dificultad en comprender cómo puede ser que una entidad carente de límites (“El concepto de Imperio se caracteriza fundamentalmente por una falta de límites: el dominio imperial no tiene límites”<sup>12</sup>) pueda sin embargo poseer un centro virtual. Pero dejémoslo pasar. De todas maneras, lo que se nos dice es: 1) que un conjunto de luchas inconexas tiende, por algún tipo de *coincidentia oppositorum* a converger en su asalto sobre un supuesto centro; 2) que, a pesar de su diversidad, sin ningún tipo de intervención política, estas luchas tenderán a unirse entre sí; 3) que nunca podrán tener objetivos que sean incompatibles entre sí. No hace falta mucho esfuerzo para advertir que estos supuestos adolecen de un alto grado de irrealidad, para decirlo con moderación, y entran en colisión con la más elemental evidencia de la escena internacional, que expone una proliferación de actores sociales que luchan entre sí por una amplia gama de motivos religiosos, étnicos o raciales. Tampoco le ha ido muy bien al supuesto de que el imperialismo ha concluido (“Los Estados Unidos –ni, por cierto, ningún estado-nación– no pueden hoy en día erigirse en el centro de un proyecto imperialista. Ninguna nación será líder mundial del modo en que lo fueron alguna vez las modernas naciones europeas”), como fácilmente podrá advertirlo cualquiera que observe lo que ocurre en el mundo desde el 11 de septiembre. Lo que falta por completo en *Imperio* es una teoría de la *articulación*, sin la cual la política es impensable.

Esta brecha en su razonamiento se hace particularmente evidente si analizamos cómo aborda *Imperio* la distinción entre la táctica y la estrategia. Para nuestros autores, esa distinción se desmorona, aunque es evidente que las luchas autónomas pertenecen a la esfera de la táctica antes

---

<sup>11</sup> *Op.cit.*, página XIV.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, página 210.

que al cálculo estratégico. Quiero ser muy preciso en este aspecto de mi crítica porque también creo –aunque por razones diferentes de las que esgrimen Hardt y Negri– que no podemos seguir aceptando la distinción entre táctica y estrategia heredada de la tradición socialista. El socialismo clásico establecía una clara diferenciación entre ambas, así como una rigurosa subordinación de la táctica a la estrategia. Y uno de los supuestos básicos de esa concepción era que la identidad de clase de los actores estratégicos permanecía inmodificada durante todo el proceso político. Para Kautsky, la estricta identidad de clase trabajadora de los actores socialistas constituía un dogma fundamental. Para Lenin, las alianzas de clase no transformaban las identidades de las fuerzas involucradas (“golpear juntos y marchar separados”). Y para Trotsky la estrategia total de la revolución permanente sólo tiene sentido cuando el abordaje de tareas democráticas por la clase trabajadora no contamina los objetivos ni la naturaleza de ésta.

Y es justamente este supuesto, en mi opinión, el que debe ser puesto en tela de juicio, pues la actual proliferación de una pluralidad de identidades y puntos de ruptura hace que los sujetos de la acción política se vuelvan esencialmente inestables, lo cual imposibilita un cálculo estratégico que abarque largos períodos históricos. Esto no quiere decir que la noción de estrategia haya llegado a ser totalmente obsoleta, pero sí, decididamente, que las estrategias deben ser de corto plazo y que las diversas tácticas deben ser más autónomas. Lo que es evidente, de todos modos, es que esta situación coloca en una posición cada vez más central el momento de la articulación política, el momento, justamente, que no figura para nada en los análisis de Hardt y Negri, como consecuencia de su concepción de las luchas que convergen *espontáneamente* en su asalto a un centro sistémico.

Existe otro aspecto de la multitud, tal como la conciben Hardt y Negri, que debe ser considerado: su inherente nomadismo, que ellos explícitamente vinculan con los movimientos rizomáticos deleuzianos. Lo propio de la multitud es “estar en contra”: “Si algo podemos afirmar (de la multitud), en su nivel más básico y elemental, es *su voluntad de estar en contra*. Por lo general, esta voluntad no parece requerir muchas explicaciones. La resistencia a la autoridad es uno de los actos más naturales y saludables. A nosotros nos parece del todo obvio que aquellos que se encuentren sometidos y explotados se resistan y, cuando se den las condiciones necesarias para ello, se rebelen”<sup>13</sup>. No obstante, hoy en día, la ubicuidad misma del Imperio –que ha dejado de ser un enemigo *externo*– dificultaría la identificación de aquellos a quienes la multitud se opone. La única solución sería ponerse en contra de todo, en todo lugar. El patrón principal de esta forma de lucha es la desertión. “Mientras en la era disciplinaria *el sabotaje* constituía la noción fundamental de la resistencia, en la era del control imperial puede serlo *la desertión*. En la modernidad, el estar en contra significó, con frecuencia, una oposición directa y/o dialéctica de fuerzas, en la postmodernidad, la forma más efectiva del estar en contra bien podría consistir en una postura oblicua o diagonal. Las batallas contra el Imperio podrían ganarse a través de la sustracción y la defección. Esta desertión carece de un lugar propio; es la evacuación de los lugares de poder”<sup>14</sup>.

Esta desertión adopta la forma de migraciones nómadas: el éxodo económico, intelectual y político crea una movilidad esencial, que es el nuevo patrón de la lucha de clases. La movilidad habría sido el terreno privilegiado del republicanismo desde los primeros tiempos modernos (los ejemplos que se mencionan son los Socianos del Renacimiento, las migraciones religiosas transatlánticas del siglo XVII, la agitación de los Wobblies (IWW: Industrial Workers of the World) en los Estados Unidos hacia la década del ‘10 y de los autonomistas europeos hacia los ‘70). Estos actores nómadas son los nuevos bárbaros. Pero el concepto de migración puede expandirse más aún: no es sólo cuestión de migraciones físicas, en un sentido literal, sino también en un sentido figurado: la transformación de los cuerpos puede también considerarse como un *anthropological exodus*. “Sin ninguna duda, necesitamos cambiar nuestros cuerpos y a nosotros mismos, y quizás de un modo mucho más radical que el que imaginan los autores cyberpunk. En nuestro mundo contemporáneo, las hoy comunes mutaciones estéticas del cuerpo, tales como el piercing y los tatuajes, la moda punk y sus diversas imitaciones, son todas ellas signos iniciales de estas transformaciones corpóreas, pero en última instancia no se aproximan siquiera al tipo de mutación radical que se necesita aquí. La voluntad de estar en contra necesita de un cuerpo que sea completamente incapaz de someterse a ordenes, de adaptarse a la vida familiar, a la disciplina

---

<sup>13</sup> *Op. cit.*, página 212.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, página 216.

laboral, a la normativa de la vida sexual tradicional, y así sucesivamente”<sup>15</sup>. Desde este punto de vista, los proletarios del siglo XIX podrían considerarse como nómadas, ya que, aunque no se desplazaran geográficamente, “su creatividad y productividad definen migraciones corpóreas y ontológicas”<sup>16</sup>.

¿Cuáles son las dificultades que acarrea esta visión más bien triunfalista? Varias. En primer lugar, la afirmación de que “la voluntad de estar en contra no parece requerir mayores explicaciones” es una mera manifestación de deseos. Aquí, la alternativa es clara: o bien la resistencia a la opresión constituye un cierto tipo de mecanismo natural y automático que se pondrá espontáneamente en funcionamiento, sean cuales fueren las circunstancias, o bien se trata de una compleja construcción social cuyas condiciones de posibilidad son exteriores a ella misma. Para mí, la segunda respuesta es la correcta. La capacidad y voluntad de resistencia no son un regalo del cielo, sino que requieren una serie de transformaciones subjetivas que sólo derivan de las propias luchas y *que no necesariamente se producen, llegado el caso*. Lo que falta en *Imperio* es alguna teoría coherente de la subjetividad política (el psicoanálisis, por ejemplo, no es mencionado en ninguna parte). En gran medida por este motivo, la entera noción de-estar-en-contra no resiste el menor análisis. Es fácil advertir el papel que desempeña en la economía argumental de Hardt y Negri: si uno está “en contra” sin definir al enemigo, la idea de que las luchas contra el Imperio deberían desencadenarse en todos lados encuentra su justificación (y, además, tenemos la garantía de que las luchas verticales confluirían alrededor de un solo objetivo, sin necesidad alguna de articularse horizontalmente entre sí). Desgraciadamente, las luchas sociales no se ajustan a pautas tan sencillas. Toda lucha es la lucha de determinados actores sociales que persiguen determinados objetivos y nada garantiza que estos objetivos no entren en conflicto entre sí. Y si bien podemos aceptar que no se puede alcanzar una transformación histórica global a menos que el particularismo de las luchas sea superado y se constituya una “voluntad colectiva” más abarcativa, para ello se hace necesaria la puesta en marcha de lo que en nuestro trabajo hemos denominado *la lógica de la equivalencia*, que implica actos de articulación política, precisamente la vinculación horizontal que Hardt y Negri desechan. Una vez más, el “estar-en-contra” es un claro indicador de la tendencia antipolítica de *Imperio*.

Finalmente, la noción de “éxodo antropológico” es apenas algo más que una metáfora abusiva. El papel asignado a la emigración ya es extremadamente problemático. Es cierto que los autores reconocen que la miseria y la explotación podrían ser determinantes en cuanto a la voluntad del pueblo de atravesar las fronteras, pero este elemento de negatividad es inmediatamente subordinado a una voluntad afirmativa de emigrar que, básicamente, crea la posibilidad de un sujeto emancipatorio. No es necesario decir que esta concepción marcial del proceso migratorio no corresponde a ninguna realidad: las razones que asisten a diversos grupos para emigrar son muy distintas y no se agrupan alrededor de ninguna cruzada anti-Imperio. Pero cuando se nos dice que la rebelión contra la vida familiar o el desarrollo de las capacidades proletarias en el siglo XIX deben también ser concebidos como actos migratorios, la noción de migración pierde toda especificidad: para bien o para mal, cualquier tipo de cambio histórico podría concebirse como una migración. Una buena metáfora es aquella que, a través de la analogía, revela un aspecto de la realidad oculto hasta ese momento, pero eso difícilmente ocurra en este caso.

Es recién hacia el final de su libro que los autores enfocan, en alguna medida, la cuestión que hemos venido planteando a lo largo de esta nota: la de la articulación política. Veamos qué dicen al respecto: “¿Cómo pueden llegar a ser políticas las acciones de la multitud? ¿Cómo puede ésta organizar y concentrar sus energías contra la represión y las incesantes segmentaciones territoriales del Imperio? La única respuesta que podemos dar a estas preguntas es que la acción de la multitud se torna política básicamente cuando empieza a enfrentarse directamente y con un grado adecuado de conciencia contra las operaciones represivas del Imperio. Se trata de reconocer y oponer resistencia a las iniciativas imperiales e impedirles que restablezcan continuamente el orden; se trata de atravesar y superar los límites y segmentaciones impuestos a los nuevos poderes organizacionales del trabajo; se trata de aunar estas experiencias de resistencia y de esgrimirlas concertadamente contra los centros nerviosos del comando imperial”<sup>17</sup>.

Pero, ¿cómo se podrá “aunar estas experiencias de resistencia y esgrimirlas concertadamente”?

---

<sup>15</sup> *Op. cit.*, página 217.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, página 399.

Los propios Hardt y Negri afirman que nada pueden decir sobre las formas específicas y concretas de esta articulación política, aunque no por eso dejan de formular “un programa político para la multitud global” organizado en torno a tres exigencias fundamentales: el reclamo de una ciudadanía global (para que se admita la movilidad de la fuerza trabajadora en las actuales condiciones del capitalismo y el segmento poblacional de los *sans papiers* [indocumentados] pueda acceder a un pleno estado de ciudadanía); el derecho al goce de un salario social (para que se garantice un ingreso a todo el mundo); el derecho a la reapropiación (para que se instaure la propiedad social de los medios de producción).

Sólo puedo decir que no estoy en desacuerdo con ninguna de estas demandas –aunque sin duda no equivalgan a un programa político integral– pero lo que parece extraño, después de todo un análisis centrado en la necesidad de atacar en todos los frentes desde una posición de confrontación total con el actual sistema imperial, es que estos tres objetivos políticos se formulen en un lenguaje de *demandas y derechos*. Porque tanto las demandas como los derechos, en efecto, deben ser *reconocidos*, y la instancia cuyo reconocimiento se solicita *no puede estar* en una relación de total exterioridad con respecto a los reclamos sociales. Cada una de estas tres demandas, para poder ser satisfechas, requiere consideraciones estratégicas sobre cambios en la estructura del Estado, autonomización de ciertas esferas, alianzas políticas e incorporación en la arena histórica de sectores sociales previamente excluidos. Vale decir que estamos en el terreno de lo que Gramsci llamaba “guerra de posición”. Pero este juego político es estrictamente incompatible con la noción de una pluralidad de luchas verticales inconexas que apuntan todas ellas –mediante no sabemos qué mecanismo– a un supuesto centro virtual del Imperio. Quizás la incoherencia fundamental del libro que estamos comentando es que, mientras propone fragmentos de un programa político perfectamente aceptable, sus condiciones de realización son denegadas por las categorías teóricas y estratégicas centrales en las que se basa el análisis. Las multitudes nunca son espontáneamente multitudinarias; sólo pueden llegar a serlo a través de la acción política.

Traducción de Miguel Cañadas

---

<sup>i</sup> Op.cit, pág. 399.